

Orosz Gábor Viktor

KOLLEKTÍV VALLÁSSZABADSÁG ÉS A NACIONALIZMUS KIZÁRÓLAGOSSÁGA

A sokszínűség gazdagságot, de kockázatot is jelent egyszerre. Az életformák, a vallások, a nemzetiségi kisebbségek természetes módon gazdagítják egy társadalom kultúráját, de szinte ugyanilyen természetességgel kelt félelmet a sokféleség, ha ismeretlen marad, akár bevallja valaki, akár nem. Az említett félelemmel szemben a másik megismerése, a vele folytatott párbeszéd és demokratikus kultúránk erősítése lehet megfelelő módszer. Hiszen a demokratikus jogrendszerben az én szabadságom a másik szabadsága is!¹ Számolnunk kell azzal, hogy a vallások, de a nemzeti identitást formáló értékek sem ismerhetők meg úgy, hogy valaki neutrális álláspontra helyezkedik, és abból a távlatból vizsgálja nemzeti és vallási környezetét. Sokkal inkább tudatosítanunk kell és meg kell ismernünk saját nemzeti és felekezeti identitásunkat, értékeinket és céljainkat ahhoz, hogy más nemzetek és vallások értő ismerőivé és barátaivá válhassunk. A helyes önismeret teremti meg azt a szabadságot, amely nem elszigetelődik, hanem nyit a másik nemzet, vallás, de egyáltalán a másik ember felé. A Krisztusban megélt szabadság a keresztény ember számára magában hordozza azt a tapasztalatot és ismeretet,² hogy Isten leleménye az emberek megszólítására nem ismer korlátokat, a végeshez szokott emberi tudat nem lehet gátja Isten végtelen jóakarátának és nemzetek felett álló egyetemes szeretetének.

Mivel világunkat Isten teremtette, és megváltotta Isten hiányának nyomorúságától, a protestáns egyházak nem idegenként tekintenek az Európa-szerte, de hazánkban is egyre nagyobb számban megjelenő más vallású emberekre, hanem úgy, mint akik „lakótársaink”, akik ugyanannak a polisznak a tagjai, akik Isten szava által megszólítottak. A protestantizmus hozzászokott, hogy a hitet a felekezeti sokféleségben tisztelje, és így a vallásoknak is helye van a társadalomban, csakúgy, mint a vallások iránti érdektelenségnek.³ A következőkben a kollektív vallássza-

¹ Vö. *Christlicher Glaube* 2015, 9. o.

² Uo.

³ Uo. 19. o.

badtság eszméje nemzetállamon belüli érvényesülésének vallásfilozófiai, politikai és teológiai dimenzióit tekintjük át.

Vallásfilozófiai dimenzió: vallási sokféleség és John Hick kopernikuszi fordulata

John Hick a vallásokat az isteni létalap eltérő emberi észleléseiként értelmezi. Ennek következménye életművében jelenik meg, amit így szoktak röviden jellemezni: „A vallások pluralisztikus teológiája”. A pluralista vallásteológia megjelenése után néhány nappal évtizedek óta nem látott mértékű vitákat indított el. Az Angliában akkor már jó néhány évtizede ismert „inspirációs krisztológiát” a vallások közötti párbeszéd síkján a radikális vallásteológiai pliralizmus gyümölcsöztette. Az irányzat atyjának John Hicket tekintik.⁴ Vallásteológiája elsősorban a kései Wittgenstein különböző nyelvi kontextusokat feltételező filozófiájára és a kanti kritikának a megismerés számára hozzáférhetetlen magánvaló dolgot posztuláló alapelemére támaszkodik. A vallásokról alkotott elméletével kapcsolatban Hick kopernikuszi

⁴ John Harwood Hick Nagy-Britanniában született 1922-ben. 18 éves korában tért meg egy evanglikál mozgalomban, elsősorban Jézus alakja volt rá nagy hatással. Erről így szól: „...erőteljes evanglikál megtérés az újszövetségi alak, Jézus hatására. Jó néhány napig mentálisan és érzelmileg teljesen elmerültem egyfajta örvénylő nyugtalan izgalomban, mialatt egyre inkább tudatára ébredtem egy magasabb és hatalmasabb valóság jelenlétének magam felett, aki azt követeli tőlem, hogy felismerjem, és választ adjak jelenlétére.” Minden vallásfilozófiai reflexiója ebben a transzcendens tapasztalatban gyökerezik. Éppen ezért inspirálják legerőteljesebben Schleiermacher teológiai és Kant filozófiai gondolatai.

A megtérési élményét követően az edinburghi egyetemre iratkozik be. Először azzal a szándékkal tanul filozófiát, hogy később egy presbiteriánus egyház lelkésze lehessen. Tanulmányait a II. világháború megszakítja. 1948-tól Oxfordban írja meg disszertációját a hit és a tudás kapcsolatáról. Ez a munkája 1957-ben jelenik meg *Faith and Knowledge* címmel. 1950-től a cambridge-i Westminster College hallgatója, 1953-ban szentelik presbiteriánus lelkésszé, mintegy két évig Belfordban lelkész. 1956-tól veszi kezdetét akadémiai karrierje. Adjunktus a Cornell Egyetemen, amely ebben az időben erőteljesen a wittgensteini filozófia hatása alatt állt. 1959-ig (három szemeszteren át) a princetoni teológiai szeminárium tanára. Ekkor írja meg vallásfilozófiáját, amit később 10 nyelvre fordítanak le, és máig vallásfilozófiai alpmű. 1966-ban jelenik meg *Evil and the Love of God* című nagy hatású munkája, amelyben a teodíceával kapcsolatos kérdéseket tárgyalja. Ennek a munkának hatása mind a mai napig számottevő.

1967-től 12 éven át a Birminghami Egyetem filozófiai tanszékén tanít. Ebben a városban, amely Európa leginkább multikulturális és vallási sokféleséget mutató városa, egy új tapasztalati mező tárul fel számára. A nem keresztény vallások spirituális mélységeinek őszinte átéléséről számol be Hick, másrészt rasszizmussal és intoleranciával kell szembesülnie. 1970-ben megjelenik könyve *Érvek Isten egzisztenciája mellett* címmel, amelyben már új utakat keres. Ekkor kezdi kifejteni újszerűen ható vallásteológiai nézeteit is. 1973-ban jelenik meg *Gods and the Universe of Faiths* című könyve, 1979-ben a *Death and Eternal Life*. Lásd GÖRFÖL 2012, 34–36. o.

fordulatot emleget, amelynek lényege, hogy a vallásoknak nem önmagukat kell a középpontba helyezniük, hanem látniuk kell, hogy különböző észlelési és tapasztalási formákat képviselve keringenek az önmagában véve megismerhetetlen Isten vagy – Hick idővel meggyökeresedett kifejezésével – „a végső valóság körül”.⁵

A vallási tapasztalatformák Hick szerint a noumenális isteni valóságnak csupán fenomenális formáihoz kapcsolódnak⁶, a vallások eltérő elgondolásai pedig egyetlen alapvető téma variációinak tekinthetők, mind arra vonatkoznak, hogy miként „alakulhat át az emberi egzisztencia az önközpontúságból a Valóságban központosuló létformává”.⁷

Teodícea – irenaeusi modell

Hick szembeállítja az augustinusi és az irenaeusi modellt. A nyugati katolikus és a protestáns egyházakban az augustinusi modell terjedt el. Az ősbűnnel az ember elvesztette eredeti istenképűségét, ami az isten elleni lázadásban és az „olyanná akarunk lenni, mint isten” törekvésben mutatkozik meg. Ebből az állapotból fejlődik majd ki a fizikai és a morális rossz, az emberiség szenvedése.

Az a felfogás, hogy egy tökéletesnek teremtett lény az isten elleni lázadás lehetőségét magában hordozza, Augustinus számára abszurd. Amennyiben ez a lehetőség a teremtéstől fogva adott lett volna, akkor az ebből eredő hübrisz nem az ember bűne lenne. Amit Hick tulajdonképpen kifogásol, az ennek a történetnek a hihetősége.

Hick ezzel szemben előnyben részesíti Irenaeus úgynevezett „pedagógiai teológiáját”, amit Schleiermacher ismét felélesztett. A szenvedést okozó rosszat ebben az értelemben a teremtés szülési fájdalmaként kell értelmezni, ami az emberi faj „morális nevelését” kell hogy szolgálja. Felébreszti az ember altruista érzelmeit, az együttérzést, a szolidaritást, a segítőkészséget. Ezzel az evolucionista modellel megfordul a szemléletünk. A hátratekintő, protologikus szemlélet helyett, amely a bűneset felől nézi az emberiség történelmét, és ebben a megváltásra szorultságát látja, Hick egy előretekintő, eszkatologikus álláspontot foglal el. Ennek megfelelően a világ tökéletes állapota nem mögöttünk, kezdetben, hanem előttünk, egy folyamat végén – *creatio continua* – van. A szenvedés ehhez a folyamathoz tartozik, Isten akarja ezeket, és értelmük abban keresendő, hogy hozzájárulnak a *soul-making* és a *person-making* folyamatához. Olyan kihívásokat állít az ember elé, amelyek által az ember morálisan növekszik. Hiszen egy szenvedés nélküli világ érték nélküli világ lenne! Abban nem jöhetnének létre humanitárius értékek.

⁵ Vö. PATSCH 2005.

⁶ GÖRFÖL 2012, 38. o.

⁷ HICK 1989, 36. o.

A *person making*-érv Hick gondolkodásában szorosan kapcsolódik az akaratszabadság kérdéséhez. Isten az embernek relatív autonómiát adott, amely megengedi számára, hogy Teremtője ellen fordulhasson. Az ember okozta morális rossz ebben az akaratszabadságban gyökerezik. A rossz megakadályozásának az ára a szabadság elvesztése lenne. Ebben a döntési helyzetben Isten a szabadság mellett döntött, amely nagyobb értéket képvisel. Szabadnak lenni jobb, mint szenvedésmentesen élni.

Ezzel az értelmezéssel azonban Hick összekapcsolja azt a reményt, amely abból táplálkozik, hogy szenvedéseinknek egyszer csak vége lesz: ez az univerzális megváltás. Ezzel ér véget az ember emberré válása. Hick abban bíz, hogy végül Isten minden egyes embert megnyer magának hitben és szeretetben, legyen bármilyen vallású vagy bármely náció tagja.

Leszerelési teológia?

Gábor György leszerelési teológiának⁸ nevezi a Hick vallásfilozófiájában megjelenő vallásközi békülékenységet: „a teológia kopernikuszi fordulata”,⁹ amelyet manapság John Hick pluralisztikus vallásfilozófiája és teológiája nyomán¹⁰ sokat emlegetnek. Gábor az exkluzivista álláspont feloldására való törekvését eleve elhibázottnak, némileg naivnak, de mindenképpen dilettánsnak tartja. Rámutat arra, hogy „az exkluzivista igazságfogalom a vallások lényegét jelenti, kizárólag a híveknek – a körülmetélés vagy a keresztség etc. által beavatottaknak – megadatott különleges pozíciót és irányultságot, amelynek feladása egyenlő lenne a saját tradíciónak mint esetlegesnek”¹¹ a deklarálásával s a vallási hagyomány (ön)felszámolásával.

„A vallásokból fakadó tolerancia a vallások teljes önfelszámolásához s egyfajta teológiai leszereléshez, azaz utópisztikus vallásközi béketárgyalásokhoz vezethetne el csupán, ahol megállapodás születhetne arról, hogy az én eszkatológiai hadosztályom visszavonásával párhuzamosan a te mariológiai hadosztályodat csökkented, s az én kegyelemtani csapattestemet a te krisztológiai hadtested ellenőrzése alá vonod, ennek fejében te a mindenkori szótériológiai bevetéseidet korlátozod. A békefenntartó kéksisakosok pedig a sabesz bejövetelekor keresztet vetnek, s »Allah akbar!« felkiáltással kötelékbe rendeződve a védikus írások tanulmányozásába fognak.”¹²

John Hick elképzelése és Gábor György kritikája között sajátos megoldást kínál Wilfried Härle pozicionális pluralizmusa. Lényegesnek tartja a saját igazságismeret

⁸ GÁBOR 2008.

⁹ Vö. HICK 1973.

¹⁰ Lásd HICK 1989.

¹¹ GÁBOR 2008.

¹² GÁBOR 2008.

feltétlen érvényességét, ugyanakkor tiszteli az idegen igazságigényeket is. A relativista vagy a fundamentalista állásponttól eltérően nem minősíti a másik vallás igazságtartalmát sem pozitív, sem negatív módon. Härle számol azzal a ténnyel is, hogy az egyén gondolatban képes csak szakítani az igazságnak azzal a szemléletmódjával, amelyhez hozzászokott. A szerző abból a keresztény megfontolásból indul ki, hogy hitet a Szentlélek ébreszt, tehát az nem a mi akaratlagos vagy véletlen döntésünk eredménye. Éppen ez utóbbi a más vallásúak iránti tolerancia alapja is, hiszen sem erőszakkal, sem pedig meggyőző érvekkel nem lehet elvégeznünk a Szentlélek hitet ajándékozó munkáját.¹³

Politikai dimenzió: a megkülönböztetés művészete és kollektív vallásszabadság

A protestantizmus világos és határozott különbséget tesz Isten és ember, az egyház és Isten országa, evangélium és törvény, kegyelem és a cselekedetek, katolikus igény és helyi kötődés, állam és egyház, keresztény közösség és polgári közösség, valamint vallás és hit között. Ezt támasztja alá az a tény, hogy Luther Márton és Kálvin János reformációja az egyház és a társadalom megkülönböztetésének hiányából született. A megkülönböztetés nem azonos a szétválasztással, hanem nyitás a vonatkozások gazdag sokfélesége felé, amelyek a felismert különbözőségek nélkül nem bontakozhatnának ki, ehelyett csupán uniformizált és egyhangú hierarchia kényszere uralkodna az etikai döntések diszkurzív játékossága és az esztétikai észlelés szubjektív élménye helyett. Azok, akik képesek elsajátítani a „megkülönböztetés művészetét”, segítenek másoknak is rálelni az ebből fakadó szabadság és kreativitás terére. Ez egyaránt érvényes a keresztény hitre és az emberi értelemre. Szemben a gondolkodás szabadságát és az életfolytatás sokszínűségét elnyomó római katolikus világegyházzal, a protestantizmus ragaszkodott ahhoz és fenntartotta magának a jogot, hogy különbséget tegyen egyház és üdvösség, a Krisztusban megmutatkozó valóság, keresztény öntudat és általános értelemben vett vallásosság között (amit az ember törekvéseként értelmezett, hogy eljusson Istenhez).¹⁴ A megkülönböztető képesség megvalósulása által létrejött kognitív térben válik alkalmassá az egyház a külső és belső diskurzusra, aminek mindenkor az egyház megújulásához kell vezetnie (*ecclesia semper reformanda*). A megkülönböztetés művészete így a kritikát életető napfény, ami az igazság tisztánlátásának és megszólaltatásának feltételeit teremti meg, hogy az egykor felismert igazság aktualitását a jelenben se veszítse el.

¹³ Vö. HÄRLE 1998.

¹⁴ Vö. SCHNEIDER-QUINDEAU 2001.

Támogató semlegesség?

„Egyház és állam elválasztása legyen radikálisabb” – ezt az igényt az elmúlt években egyre határozottabban és gyakrabban fogalmazták meg Európa-szerte, így hazánkban is. Mégis miből és honnan ered az említett igény? A rendszerváltás óta Magyarországon egyház és állam elválasztása pozitív szándékkal érvényesül, ami alaptörvényünkben is rögzítve van. Azonban tudatosítanunk kell, hogy ez az elválasztás – hasonlóan a német szándékhoz, Hans Michael Heinig szavaival élve – az egyházak életét „elősegítő semlegesség” intenciójával jött létre. Az NDK és a Magyar Népköztársaság egyházainak korabeli helyzete egyértelműen mutatja, hogy a „túl sok állami gondoskodás” megbénítja az egyházak vitalitását. A „támogató semlegesség” kockázatos lehetőség állam és egyház viszonyának ágenseként.

Szubszidiaritás és/vagy „központosított társadalmi rend”

A szubszidiaritás egyrészt jogi, másrészt politikai elvként értelmezhető az egyházban, az államban és a társadalomban. A szubszidiaritás elve értelmében az egyéni felelősség megelőzi az állami intézkedéseket. Általánosan elfogadott elvként a protestantizmuson belül az 1571-es emdeni zsinaton fogalmazódott meg.¹⁵ Az akkor elfogadott felfogás szerint a protestánsok elhatárolódnak a központosított társadalmi rendtől, és így mai kontextusra vetítve a társadalom föderatív és demokratikus felépítését erősítik. A szubszidiaritás biztosítja, hogy a társadalmi feladatokat elsősorban nem az államnak, hanem felelősségvállalásra képes társadalmi csoportoknak kell megoldania. Csak akkor van szükség a föléjük rendelt egységek beavatkozására – úgy törvények által, mint az anyagiak által nyújtott segítséggel –, ha ezek a csoportok nincsenek abban a helyzetben, hogy ezt a maguk erejéből és lehetőségei által megtegyék. Az állami beavatkozásnak mindig akkor rendelődik alá egy közösség, ha a saját erejéből felelősséggel nem képes megvalósítani az állam által is szükségesnek tartott törekvéseit és feladatait.

Kétségtelen: a szubszidiaritás elve a demokrácia egyik legjelentősebb sarokköve. Ezért a kormányoknak kell/lehet/szükséges mindent támogatniuk, ami a közjót szolgálja: egyesületeket és alapítványokat, a kultúrát és a sportot vagy akár a polgárok rövid távú társadalmi elkötelezettségét is. Ez megnyilvánulhat a kedvezményezett adózói státuszban, azaz amikor a kedvezményezettek állami feladatokat vállalnak át. Magától értődő, hogy ugyanazon jogok és kötelezettségek kollektív módon érvényesek, így az egyházakra is.

¹⁵ BLEI 2006.

Három nyilatkozat a közelmúltból

Az állam az egyházadóból – tudomásom szerint – a bajor protestáns egyházaknak évi mintegy 10 milliárd eurót bocsát rendelkezésére, amelynek folyósítása azonban egyértelmű jogi kötelezettségek vállalásával is jár. Természetesen az egyház az említett állami bevételek nélkül is életképes maradhatna. Axel Noack volt magdeburgi püspök egyszer azt a kijelentést tette, hogy „nekünk nem kell semmilyen [fizetett] egyház, sem [fizetett] alkalmazott”, „az istentiszteleteket meg tudjuk tartani önkéntes szolgálókkal is a nappaliban”. Ebben nyilván igaza is volt, de – ahogyan Thomas Begrich később rámutatott – az nyilván egy másik/másfajta egyház lenne. Egy olyan egyház, amelynek a társadalmi elköteleződése és felelősségvállalása vagy jelenléte jóval szerényebb lenne.

A Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház elnökségének nyilatkozata 2007-ből:

„...elengedhetetlennek tartjuk, hogy a szétválasztott, de egymásra utalt egyház és állam viszonyát a kiszámíthatóság és a jogbiztonság jellemezze, s a megállapodások, szerződések, írásbeli állásfoglalások alapján, valamint a szóbeli ígéretek megvalósulásával váljon lehetővé a közjó érdekében történő együtt-munkálkodás.

A két történelmi protestáns egyház mind hitéleti tevékenységével, mind pedig társadalmi feladatátvállalásával (oktatás, egészségügyi- és szociális ellátás) mindent megtesz azért, hogy létrejöjjön hazánkban a társadalmi konszenzus, megvalósuljon a társadalmi igazságosság, tudatosodjon hazánk polgáraiban az egymás iránt viselt felelősség.”¹⁶

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottságának egyház és állam kapcsolatát érintő vitairatából:

„Az európai társadalmak modernizációtörténete egy vészes ellentmondásosságot bizonyít. A társadalom egyfelől igényli a hagyományokon felülemelkedő, kötetlen, önmegvalósításra és önrendelkezésre képes egyének jelenlétét – másfelől éppen azokat a társadalmi intézményeket építi le és lehetetlenné teszi a pluralizmus és az értéksemlegesség jegyében, amelyek képesek lennének megadni az egyén kibontakozásának, értékítélete kifejlődésének kereteit. Ezért beláthatatlan következményekkel jár a történelmi egyházak morális tradícióinak relativizálása és a keresztyén értékekkel szembeni semleges álláspont hangsúlyozása – jóllehet e kísértésnek maguk az egyházak sem képesek ellenállni. Az Isten előtti felelősségre való hivatkozás ugyanis nem vallási gyámkodást jelent a politika felett – de jelzi annak a szabadságnak a realitását, amely egyrészt megjeleníti az egyén méltosá-

¹⁶ A Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház elnöksége 2007. augusztus 26-ai nyilatkozata.

gának érinthetlenségét, másrészt előfeltételét és egyben kontrollját is képezi a liberális jogállam működésének.”¹⁷

„Kiegyensúlyozott aszimmetria”

Az eddig elhangzottak tükrében látható: nem másról van szó, mint az állam és az egyház kölcsönös „egymásba hajlásának” elméleti intimitásáról (megkülönböztetéséről, de nem szétválasztásáról), amely gyakorlati és nyilvános, a társadalomra nézve konkrét következményekkel jár. Ezért röviden szükséges a hatalomgyakorlás természetét (legyen az egyházi vagy politikai vagy akár egyházpolitikai) önmagában is meghatároznunk. Steven Lukes szemléletesen fejt ki a hatalomgyakorlás eredőit és módozatait.¹⁸ A *szimmetrikus hatalomgyakorlás* alapja, hogy *A-nak és B-nek célja közös*. Ekkor a hatalom *együttműködésen és konszenzuson* alapul. Az *aszimmetrikus hatalomgyakorlás*, amikor a másik fél beleegyezése vagy beleegyezőnek tűnő magatartása kikényszerített. Ez utóbbi esetben a hatalom *hierarchián és uralkodáson* nyugszik, illetve általuk valósítja meg a célját. A *hatalom forrásaként* pedig azok az értékek szolgálnak, amelyekben vagy az egyház, vagy az állam (mint a társadalom elosztó médiuma), vagy mindkettő részesít/részesíthet bizonyos közösségeket.

Az aszimmetria görög eredetű szó, jelentése *nem közös* mértékű. Két oldal vagy mérték együttléte, amelyek nem azonos formájúak és méretűek. Állam és egyház kapcsolatában – az építészeti egyik terminusával élve – „kiegyensúlyozott aszimmetria” elérésére lehet/kell törekedni. Értékek nélkül az állam sem töltheti be funkcióját, ezért a semlegesség vagy akár a „támogató semlegesség” fogalmai sem alkalmasak arra, hogy az állam egyházakhoz való viszonyát kifejezzék. A kapcsolat *kiegyensúlyozottsága* azonban garanciája lehet állam és egyház viszonyában a hosszú távú stabilitásnak.

Keresztény hit és nemzeti identitás

Lehet-e diktatórikus a különbözőség, és vajon az egyformaság beválthatja-e a közösség szabadság, béke és jólét utáni vágyát? A nacionalizmus az integráció ideológiájaként határozható meg, ami egy nagy csoport (náció) iránti lojalitást más csoportokkal szemben abszolút előnyben részesít.¹⁹ Másként: a nacionalizmus az a politikai magatartás, amely a nemzetnek mint társadalmi közösségnek különösen is nagy jelentőséget tulajdonít. Eszerint az emberiség nemzetekre van felosztva, amelyek

¹⁷ Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága: Egyház és állam kapcsolata.

¹⁸ Lásd MACKEY 1994, 2–4. o.

¹⁹ Vö. GRAF 68. o.

egyenként sajátos jelleggel bírnak. A politika oldaláról vizsgálva a nacionalizmust az államnak a nemzetállam lenne az ideális formája. Tehát a nyelvi és kulturálisan adott nemzeti határok mentén szükséges az államhatárokat meghúzni, valamint minden nemzetnek jogában áll államot alapítani. Hasonlóan az egyes emberhez, minden nemzetnek joga van létét önállóan és idegen befolyás nélkül meghatározni (autonómia és szuverenitás).²⁰ Hiszen a nemzet olyan szocializációs közösséget testesít meg, amelyhez hozzátartozik az otthonosság érzetének biztosítása, a sajátos viselkedésmód, értéképek, vallási beállítódás, életformák és életstílus.²¹

A faji, vallási, etnikai alapon kirekesztő magatartás jelenik meg a neonáci mozgalmak fellépésében, amelyre jellemző, hogy a társadalomban jelen lévő konfliktusokért – így például a szegénységért, a rossz közbiztonságért, az erőszakért – egy bizonyos etnikumot, sőt nemzetet tesznek felelőssé, és az ő megbüntetésük által vélik megoldani a számukra elfogadhatatlan helyzetet. Bűnbakot képeznek, amelyekkel szembe tudnak helyezkedni, és azt okolják vélt igazságérzetük szerint. Ezzel szemben továbbra is érvényes a *Barmeni hitvallás* üzenete.

A *szocialista nacionalizmus* olyan fajtája a nacionalizmusnak, amelyben a nemzeti önmeghatározás a társadalmi és gazdasági egyenlőséggel párosul. A nacionalizmusnak ez az ága főként Afrikában és Ázsiában terjedt el a II. világháború után az európai gyarmatosító hatalmaktól való megszabadulás következményeként.²²

A *nacionalizmus és a vallás kapcsolata* dialektikus. Gyakran használják a nacionalizmus eltérő fajtáinak legitimizálására a vallásokat. Sokszor a nemzeti összetartozás érzetét és a kulturális önazonosság tudatát biztosítja. Az iszlám az arab nacionalizmus különböző formáit egyesíti, vagy a gondoljunk a zsidó nacionalizmusra. De hasonló szerepet játszik a római katolikus kereszténység Lengyelországban vagy Horvátországban.

A vallási pluralizmus ismertetőjegyévé vált életvilágunknak, ami egyrészt a vallásszabadság, másrészt a 20. század végi migráció kísérőjelensége. A „vallások visszatérése” szekularizmus utáni vallásosság alakult ki, amely a nyilvánosság színterein megjelenve szembesít bennünket számtalan kérdéssel. Ennek a sokféleségnek az értelmezése és tolerálása központi feladat mind a vallási közösségek, mind a demokratikus jogközösség számára. Hiszen „ahol egykoron a templom állt, most a vallási-világnézeti orientációk piaca kapott helyet, ahol a valóság különböző, egymással konkuráló jelentéseit kínálják”,²³ amelyek mindegyike a végérvényes igazság

²⁰ Vö. GRENHOLM 21. o.

²¹ Lásd TRACK 2008, 45. o.

²² GRENHOLM 22–23. o.

²³ SCHWÖBEL 2003, 15. o.

igényét támasztja abban az értelemben, hogy a társadalmi cselekvés feltételeit és mikéntjét erre az igazságismeretre alapozza. Ezekkel a megállapításokkal együtt azonban a vallási diszkrimináció²⁴ kérdése és az antidiszkrimináció feladata is adott.

Hangsúlyoznunk kell Christoph Schwöbel tübingeni evangélikus teológus megállapítását, aki kifejezetten a reformátori hagyományok alapján úgy vélekedik, hogy a kereszténység maga is konstitutív módon pluralista. Ez abból fakad, hogy a hitet egyedül Isten teremti meg az emberben, és az emberi cselekvés számára ez a hit kisajátíthatatlan. Az Istentől ajándékozott hit mindig a személyes hitbizonyosság alakjában van jelen, de éppen ez adja személyes sokféleségét is. A személyes hitbizonyosság ismerete egyúttal alapja a „más hitbizonyosságokkal szembeni toleranciának is”.²⁵ A keresztény gyülekezeteknek a pluralizmus eme helyzetéből fakadóan „az identitás kialakításának iskoláivá kell válniuk”,²⁶ ez azt is jelenti, hogy a „pluralizmus begyakorlásának elsődleges helyeivé kell lenniük”.²⁷ Schwöbel soraiból kitűnik: a keresztény közösségeken belül a másik hitbeli meggyőződésével szembeni tolerancia nem csupán lehetőség, hanem adottság és feladat is egyben.

Másrészt a vallás a nacionalizmus kritikáját is nyújtja. Így a mai katolikus és protestáns szociáletikusok bizonyos megértést tanúsítanak a közép-európai és a harmadik világban jelentkező nacionalista törekvésekkel szemben, mivel azt a nagyhatalmakkal és a gyarmatosítókkal szembeni jogos válaszlépésnek tartják, mert a nemzeti identitásról, a népről, a hazáról és a nemzetállamról való gondolkodás jelentős segítséget nyújt a nemzeti identitás megtalálásához, valamint a nemzetközi közösséggé formálódáshoz.²⁸ Ugyanakkor az agresszív és totalitárius megnyilvánulásait határozottan elutasítják, mivel azok a béke és a nemzetközi szolidaritás akadályai.

²⁴ A „diszkrimináció” fogalma két nyelvi szinten használatos: az egyik politikai, míg a másik alkotmányjogi. Politikai szinten csoportok vagy csoportérdekek egyenlőtlen bánásmódjának kritikájáról van szó a társadalmi sokféleség és a liberális demokrácia keretein belül. Ilyen csoportok lehetnek egyrészt a kisebbségek – fogyatékkal élők, homoszexuálisok, külföldiek, vallási közösségek –, másrészt nagyobb csoportok, amelyeknek nincs politikailag definiált képviselőjük – pl. autóvezetők, nők. A másik szint alkotmányjogi. Ezen a szinten a fogalomnak nincs csoportokra vonatkozó közvetlen jelentése, hanem az egyénekre vonatkoztatva jelenik meg, hiszen egy individuummal szembeni vélt vagy valós egyenlőtlen bánásmódot jelöl az alkotmányra hivatkozva. Politikai szinten a fogalom használata akkor történik, ha emberek egy csoportja egyenlőtlen bánásmódban részesül, és egyúttal a társadalomnak egy másik csoportja az egyenlő bánásmódot követeli a hátrányban részesülő csoportnak. Lásd BECKER 1996, 1. o.

²⁵ SCHWÖBEL 2003, 19. o.

²⁶ Uo. 22. o.

²⁷ Uo. 23. o.

²⁸ Lásd TRACK 2008, 36. o.

Egyebek mellett ezt tartjuk szem előtt akkor is, amikor tanulva a történelemben tragikusan megjelenő keresztény intolerancia hibáiból, törekszünk iszlám testvéreink jobb megértésére és a velük való együttműködésünk erősítésére. Ebben a tekintetben azonban a közelmúltban megjelent ortodox rabbik iratának²⁹ alábbiakban idézett mondata a zsidók, keresztények és – hozzáteszem – az iszlám hívek szorosabb együttműködését szorgalmazhatja. „Bennünket, zsidókat és keresztényeket sokkal több minden köt össze, mint ami elválaszt: Ábrahám erkölcsi egyistenhite; a menny és a föld egyetlen Teremtőjével való kapcsolatunk – aki szeret és óv mindnyájunkat –, a Szent Zsidó Iratok, valamint a hagyomány kötelékébe, az élet értékeibe, a családba, az együtt érző becsületességbe, az igazságosságba, az elidegeníthetetlen szabadságba, az univerzális szeretetbe és az eljövendő világkébe vetett hitünk.”³⁰ Hozzátehetjük, hogy az 1965-ben elfogadott *Nostra Aetate* kezdetű római katolikus nyilatkozat az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról a harmadik szakaszában kimondja: „Az Egyház a muszlimokra is megbecsüléssel tekint.”³¹

Napjainkban azonban számolni kell a fundamentalista iszlám érvényességi igényéből következő, más nézetet és vallási meggyőződést nem tűrő természetével, és szembe kell nézni azzal, hogy ebből fakadó küzdelme az értékselegességét hangsúlyozó pluralista nyugati demokráciában is megvalósul. Amennyiben elfogadjuk, hogy a vallások elfogadottságuk iránti igényét nem szabad az állam által elnyomni, vagy egyszerűen hagyni, hogy erőszak által valósuljon meg az az értékrend, amelyet képviselnek, akkor a mi korunk nyugtalanító kérdése: hogyan használja ki a vallásszabadság jogi kategóriáját a radikális, fundamentalista elveket valló iszlám, megbújva a békességet kereső muszlimok mögött? Milyen következményei vannak mindennek a vallásközi párbeszédre, a vallásoktatásra, Európa békéjére nézve? Hogyan tudjuk megóvni európai közös értékeinket, amelyek az elmúlt évtizedekben szinte már magától értetődők voltak? A semleges jogállam, ahogyan a német alkotmányjogász, Ernst-Wolfgang Böckenförde fogalmaz, olyan előfeltételekből él, amelyeket sem megteremteni, sem biztosítani nem képes. Ma ezeket az előfeltételeket éri támadás a fundamentalista iszlám részéről. Egyetemes európai értékeink megőrzése ezért nem csupán zsidók és keresztények összetartását, hanem minden, az emberiség jövőjéért felelősséget érző és békességet kereső ember összefogását kívánja!

²⁹ *Ortodox rabbinikus nyilatkozat a kereszténységről.*

³⁰ Uo.

³¹ *Nostra Aetate.*

Felhasznált irodalom

- A Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház elnöksége 2007. augusztus 26-ai nyilatkozata. In: *Evangélikus Élet*, 72. évf. 2007. szeptember 2. 1. o.
- BECKER, Werner: Diskriminierung und Toleranz. In: Joerden, Jan R. (szerk.): *Diskriminierung – Antidiskriminierung*. Springer, 1996.
- BLEI, Karel: *The Netherlands Reformed Church, 1571–2005*. Reformed Church Press, 2006. (Historical Series of the Reformed Church in America)
- Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*. Gütersloher Verlagshaus, München, 2015.
- GÁBOR György: Leszerelési teológia. *Mozgó világ online*. Kulturális-közéleti havilap. 2008. február. <http://www.mozgovilag.hu/gabor-gyorgy-leszerelési-teologia/> (Megtekintés: 2016. február 17.)
- GÖRFÖL Tibor: *A felfoghatatlan titok a történelemben. Karl Rahner szentháromságtana a mai teológiai gondolkodás összefüggésében*. Doktori értekezés. 2012.
- GRAF, Friedrich Wilhelm: Nationalismus. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. kiad. 6. köt. Mohr Siebeck, Tübingen, 2003. 68–74. o.
- GRENHOLM, Carl-Henric: Nationalismus. In: *Theologische Realenzyklopädie*. 24. köt. Walter de Gruyter, Berlin, 1994. 21–34. o.
- HÄRLE, Wilfried: Christlicher Glaube und die Religionen. Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz. In: *Berliner Dialog*, 15. évf. 1998. 4. sz. 3–6. o.
- HICK, John: The Copernican Revolution in Theology. In: uő: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. Macmillan, London, 1973.
- HICK, John: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Macmillan, London, 1989.
- MACKEY, James P.: *Power and Christian Ethics*. Cambridge University Press, 1994.
- Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága: *Egyház és állam kapcsolata* (A MEÖT állásfoglalása). 2006. március. <http://oikumene.meot.hu/start.html> (Megtekintés: 2006. június 7.)
- Nostra Aetate*. A II. vatikáni zsinat Nostra Aetate kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=9> (Megtekintés: 2016. február 22.)
- OROSZ Gábor Viktor: A különbözőség diktatúrája, az egyformaság szabadsága? Nacionalizmus, nemzet, nemzetállam. In: Németh Zoltán – Galambos Ádám (szerk.): *Isten országga – Evangélikus gyülekezeti munkaprogramok 2*. Luther Kiadó, Budapest, 2016. 19–27. o.
- Ortodox rabbinikus nyilatkozat a kereszténységről. *Szombat*, 2015. december 6. Web: <http://www.szombat.org/politika/ortodox-rabbinikus-nyilatkozat-a-keresztenysegrol> (Megtekintés: 2016. február 22.)
- PATSCH Ferenc SJ: Hermeneutika és vallások: A jövő kihívásai a teológia számára. Az Innsbruckban megrendezett Magyarországi Pax Romana konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata. *Mérleg*, 2005/4. sz. 416–438. o.

SCHNEIDER-QUINDEAU, Werner: Die Kunst der Unterscheidung als protestantische Aufgabe. 2001. www.ekd.de/vortraege/2001/ev_filmarbeit_2001.html. Megtekintés: 2016. február 22.

SCHWÖBEL, Christian: Religiöser Pluralismus als Signatur unserer Lebenswelt. In: uő.: *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

TRACK, Joachim: A nemzet – keresztény távlatban. *Mérleg*, 2008/1–2. sz.